

法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

回互性および相互承認の宗教的位相：地涌と啓示

著者	木村 博
出版者	法政大学教養部
雑誌名	法政大学教養部紀要．人文科学編
巻	109
ページ	83-101
発行年	1999-02
URL	http://hdl.handle.net/10114/4025

回互性および相互承認の宗教的位相

——地涌と啓示——

木 村 博

〈目次〉

はじめに

第一節 個の根底——地涌

(イ) 江渡狄嶺と吉田清太郎

(ロ) つまずきと地涌

第二節 啓示と承認

(イ) 「外化 (Entäusserung)」および「移し入れ
(Uebertragung)」

(ロ) 理性にかなった承認

第三節 回互個の回互性

(イ) 為行同参

(ロ) 祇対個の回互的自認

第四節 応答と相互承認

(イ) 共同完成としての相互承認

(ロ) 神との応答としての相互承認

おわりに

はじめに

江渡狄嶺は、未完に終わった「家稷農乗学」に生涯をかけて取り組んだ、無名ではあるが、きわめて独創的な境位を切り開いた農の哲人である。その江渡狄嶺の思想の根底にある隠れた原理が回互性である。また、相互承認の問題を哲学史上最初に提示したのがフィヒテである。フィヒテは承認の萌芽的形態を啓示の承認として示していた。相互承認論は、フィヒテ哲学の根底にある問題である。

回互性は、江渡狄嶺において、禪を背景にもつ思想である。相互承認は、フィヒテにおいて、キリスト教を背景にもつ思想である。回互性の宗教的位相として指摘できるのは地涌である。地涌とは地から涌きでるはたらきをそのまま体認することである。フィヒテは、キリスト教における啓示をまさに有限な存在者としてのわれわれが承認することにおいて成立するものとして捉える。回互性および相互承認は、禪とキリスト教という違いにもかかわらず、その根底に天上のものと地上のものととの縦横の交点を見すえる。

本稿は、回互性と相互承認の宗教的位相に照らして、その中に潜む地涌と啓示という隠れた意味を探る試みである。

第一節 個の根底——地涌

釈尊の偶像にしがみついた「仏教」などもはや仏教たりえないように、キリストが捨て去った形骸にとらわれることもまた「キリスト教」たりえない。宗教は、その本質において、みずから押し寄せる形骸化の傾向と対決することを不可避とする。こうした対決の実質をめぐる遍歴こそ、江渡狄嶺の思想の核をなす。いいかえれば、狄嶺の宗教的遍歴は、おのれの個の「ありどころ」をめぐる彷徨であり、そのゆえの「つまずき」にほかならない。

(イ) 江渡狄嶺と吉田清太郎

江渡狄嶺は、明治41年（1908年）、ミキ夫人および生涯の心弟小平英男とともに、吉田清太郎牧師より洗礼をうけている。そして、明治44年（1911年）、徳富蘆花の紹介で小作地を借り入れ「百性愛道場」と名づける「土の生活」に入る。

旧制二高から東京帝大法科に進みながらも、その途中で離学し、百姓生活に入った江渡狄嶺の思想形成を振り返るとき、吉田清太郎との関係が固有の意味をもつものとして浮上してくる。吉田清太郎が晩年に江渡家に身を寄せ、以後永眠までそこを「千駄木協会」としたということは周知の事柄であろう。しかし、そうした外的事情にとどまるだけではなく、吉田清太郎は、江渡狄嶺の思想形成においてもけっして見のがすことのできない内的影響をも及ぼしていたのである。こうした点を、吉田清太郎著『神を見る』⁽¹⁾に依拠して確認しておきたい。

江渡狄嶺との連関で留意すべき点は、①吉田清太郎の聖霊論³²⁾であり、②「禪」に向けられた牧師吉田清太郎の関心のありどころ³³⁾である。

まず、①について。吉田清太郎は、神を見るには三つの形式がある点を指摘する。すなわち、「一、万有を透かして見ること、二、偉人、殊にキリストを透かして見ること、三、自己を透かして見ること」(『神を見る』、1ページ)である。むろん、以上の形式は、一が「父なる神」に、二が「子なる神」に、三が「聖霊の神」に対応する、そうした「三位一体の神」にほかならない。この中でとくに「自己を透かして見ること」が特徴的である。吉田は言う。なるほど、「人もし偉人の心中に神の霊の働きいるを知らば、吾人の心中にもまた神の霊の働きいるを悟るべき」こととなる。けれども、「その自覚はかえって反対にして、自己の心中に神の霊の働きいるを覚りし後始めて偉人の心中に不断同様に神の働きいるを覚り得るに至るなり」(同、12ページ)。すなわち、まず自己を知ること、それによって初めて偉人、すなわちキリストを知りうる、というわけである(むろん、キリストを知るということは父なる神を知ることである)。吉田によれば、聖霊とは「神の道(ことば)」(同、115ページ)であり、「神の道(ことば)」とは聖霊にほかならない。ここでいう自己とは「吾人」のことである。吾人の自己はいかなる意味においても絶対のものではない。そうした自己の本源は、自己にありながらも自己ならざるものである。けれども、自己の本源をそういうものとして捉え得るのも自己以外にはありえない。自己の中に自己を超えたものがある。逆にいえば、自己を超越したものが自己において映し出される。それを捉えるのが、もう一度強調していえば、自己よりほかにない。吉田は、パウロの「汝等は活ける神の殿なり」を詳説し、「聖霊の神殿」(同、127ページ)こそ「自己」なりと説く。すなわち、自己とは、聖霊が内在する場所にほかならない。

つぎに、②について。吉田は、キリスト教を徹底せんとするならば禪をも究明すべきことを希い、それを実践する。そして、「金剛般若経」をとおして、「無常大観すれば即ち常住不変」と観ずる境地に至る。すなわち、「自己を省み、自己が義か不義かと反問せしに、或る時は本心に合して義人となり、或る時は本心を離れて不義のものとなるも、大観すれば、義人にあらず、不義者にあらず、ただこれ義・不義の波動の連続なりと観じたり。・・・局部より観れば、彼は大にして、われは小なり。されども大観すれば、彼も無し、我も無し、天地一体と観じ了りぬ」(同、158ページ)。この正否を質すために、吉田

は、一禪僧に質問する。その僧曰く。「可なり。さればこれは如何」と右の拳を差し出す。吉田はこれに答えて、「普通の人に從えば手なり。されども一方より観れば仏なり」と。その僧曰く。「もう一步なり。『從えば』とは不可なり。聖者の眼より観れば如何。『我』の眼より視れば如何。『我』！『我』！『我』の眼より観れば如何」と。これにたいし、吉田は、宇宙と自己とを併せて「我」と観ることに気づく。そして、天地と我と一体なれば、その一部はまた我なり、路傍の一小石もまた我なり、「和尚の腕も我なり」と覚る。

ところが、このように宇宙大にまで拡大された「我」に有頂天になりしとき、たちどころにその虚を突かれることになる。ある日別の和尚を訪いしに、その「我とは何ぞ」と問われる。「我とはこれなり」とて、わが靈性を示すつもりにてわが身を示せば、和尚「そのようなものは焼けば灰となる」と言う。そこで、吉田は、(自我全体を指にても語にても示し難し。もし示すともこれ部分なり) と思い、「我は到底示し難し」と言うやいなや、和尚「迷なり」と喝破し、「喋りおる者は何ぞ」と警告す。これにたいし、吉田は、大打せば大鳴し、小打せば小鳴する鐘を思い、「鐘の如し」と答えれば、和尚「講釈すな」と諭しぬ。そこで、その自我の虚なる状態、すなわち発動せざる静止の状態を実際に示さんとて、黙坐せしに、和尚「我の面目は如何」と問いぬ。ただひたすら黙然として端坐せる吉田に、和尚ふたび「我の面目は如何」と問いぬ。吉田は、重ねて静止の状態を示す考えにて端坐したるに、和尚「死人死人・・・」と連呼しぬ(同、166～167ページ)。

ここにおいて、吉田は、宇宙にまで拡張せる「我」が砕けしとき生まるものが真物(ほんもの)なりと教えられる。「我」への囚われそのものが砕け散ったとき、かえって、「わが本心即我と観ずる」境地に至る。本心とは聖霊である。ここに、吉田は、キリスト教と禪とが等しきことを見て取る。建仁寺の黙雷和尚の「本心によりて動かばそこが即ち神に成れるにあらずや、天地と共に動くにあらずや、実に楽しき境涯にあらずや」ということばに深く共鳴しうなずく。さらに、吉田が「窮した時は坐禅するか」と問えば、和尚「窮した時も窮せぬ時も、今日も坐禅、明日も坐禅」と答えぬ。この和尚のことばが、パウロの「絶えず祈るべし、事ごとに感謝すべし」ということばと等しきことを、吉田は、「感激の情」(同、162ページ)をもって洞察する。

以上、①と②の確認は、いずれも自己ないし我の消息を根底にすえている点で、本質的には同じ事柄であるといいうる。宇宙大にまでになった「我」がこ

っぱみじんに帰するとき、かえって、「嬰兒の如き本来の真相」（同、174ページ）が露わになる、そうした「一切空」の境涯は、キリスト教に照らしていえば、「一切を神の愛の手に委ねし状態」（同ページ）にほかならない。吉田がキリスト教と禅との究明を錯綜しながらも問い続けた、その焦点に自己ないし我への問いがある。こうした自己ないし我に向けられた吉田のまなざしは、個の「ありどころ」をめぐる狄嶺の問いと通底する。

（ロ）つまずきと地涌

狄嶺が「土の生活」に親しもうとしたのは、後に回顧しているように、「子供の時の儒教の山林の感化」（『選集』下、95ページ）というべきものであった。すなわち、「二君に仕へず」どこまでも節を守り続けた倉沢平治右衛門の生きざまの中に、狄嶺は、みずからの名利を断ってまでも貫き通すべき道義的精神を見て取る。その中で培われた「自己の良心の道」（『選集』上、121ページ）のうえに、愛と労働の崇高性を説くトルストイの思想的感化が大きな影響を与える。とりわけ、ロシアの農民であるボンダレフの著書『農民の祝典』に寄せたトルストイの「労働の勝利」は、狄嶺の「生涯の方向を決定づけるほど、大きな役割」⁽⁴⁾を果たすこととなる。「労働の勝利」の中でトルストイが強調するのは、まさに農業上の労働こそが人類の第一の掟であり、これが他に代えることのできない神の掟だという点である。この線上において、すべての人は神に対する信仰においても、また互いにたいする愛においても固く団結しうる。狄嶺は、こうした点に、みずからの労働による愛の絆の実現を旗印として始めた「百性愛道場」のいわば理念型というべきものをみる。

けれども、じっさいは、「土の生活」にはいるまでの間、狄嶺はさまざまな宗教的遍歴をたどる。大学に入学した後、狄嶺は、本郷駒込に「精神窟」を開き郷土の学生と共同生活を始めるかたわら、三宅雪嶺編『日本人』に投稿を重ねていく（ちなみに、狄嶺という号は、北狄の狄と雪嶺の嶺をとって作られた）。この雑誌に投稿した論考「社会主義者の徳性」は、幸徳秋水との論争をも引き起こし、後に石川三四郎や渡辺政太郎と親交をかわす機縁ともなっている。他方で、白山の南隠老師のもとで坐禅をも始め、さらには、「浩々洞」の清沢満之の弟子嶋鳥敏とも親しく交わることとなる。これに、すでに言及した新井奥邃や吉田清太郎との出会いが重なる。

こうした遍歴を顧みるとき、狄嶺の中に二つの傾向性というべきものが見え

てくる。その一つはたえず理想に向かって突き進む理性的なものへの傾向性であり、もう一つが感性的なもの・直観的なものへの傾向性である。前者は普遍性と客観性による論理化であるのにたいし、後者が個性的、「この的」主体性にもとづく「独り読み」である。狄嶺の遍歴は、後者をうちにはらみながらも、つねに前者が先行する、そうした彷徨にほかならない。この過程は、同時に、狄嶺のいわば〈背伸び〉を示すものであったといいうる。この背伸びが、現実には「土の生活」にはいったとき、狄嶺の実生活を根底から脅かすにいたる。

とりわけ狄嶺にとって大きな転換となる出来事となったのが、長男十蔵の死であった。十蔵という名前は、十字架の十と地藏菩薩の蔵、ようするに狄嶺の魂を培ってきた宗教的理想をこの世で体現せんとして名づけられたものである。ところが今や理想の生活どころか、最愛の子をみずからの業によって犠牲にしてしまうという矛盾の中に突き落とされたのである。

だが、こうした矛盾そのものが、そもそもの〈つまずきの石〉が那邊にあったかを知らしめるのもであった。すなわち、みずからの生活根拠というべきものが、つまるところ「分別」に発したものでしかなかったのである。換言すれば、「現実の百姓生活そのものを生きていたというよりは、それを成立させ根拠づけていた理由に生きていた」⁽⁵⁾のである。ここではからずも暴露されたことは、狄嶺の「土の生活」の出発点が、生活と思想を現実統一することにもとづくものではなく、むしろ生活と対立せる位相にある〈理念の衣〉からのものでしかなかったこと、である。

狄嶺がこの点に気づいたのは、まさに狄嶺らしく「土の生活」からであった。狄嶺は言う。「道元禅師のものを読み始めてから十年余り、百姓をし始めてから十年近くの或る日のこと、フト、「ア、祇管打坐といふものは、俺が十年近くも、別に名利を求めるでもなく、只だ黙々として、この武蔵野の畑で働き来ったその姿そのものがそれなのではないか、その外に自分として祇管打坐が何処にある。これだ、これが道元禅師としてはその所謂祇管打坐なのである」・・・私は道元流の僧堂での祇管打坐はしなかったが、私は私の百姓流の畑での——私はそれを天地禅堂といって居る——祇管作務はやってきた。私は寧ろこれを今でも難有いことと思ふて居る。おかげで道元禅師であろうが、誰であろうが、借りものをしないわかり方をわからされたのだ」（『選集』上、241ページ——傍点引用者）というわけである。——ここでの要諦は、狄嶺自

身が「只黙々として」働いてきたおのれ自身のすがたに立ち戻ること、いいかえれば、外なるものへ向けられた視線をおのれに向け直すこと、である。みずから求めていたものが、おのれの求めのはたらきを促す根底としてみずからの足許にあることに気づいたのである。百姓というおのれの生活を「只管百姓」として遂行していくところに、農の哲人としての狄嶺の本領がある。ここから、それまでの「借り物の既製服のようないっさいの思想や観念が脱落して、百姓生活そのものから真の思想が地涌するに至る」⁽⁶⁾。すなわち、作為的に構成されたイデーの世界としての「天啓」から、自然の生活による洗礼をうけることをとおして大地から涌き出るものへと帰来したのである。これが地涌のすがたというべきものである。

この消息を応分に見定めることは、本稿の課題の一角を占める「回互性」の問題を明らかにするうえで不可避のものとなる。狄嶺の「土の生活」の本来の面目は、おのれの分別、おのれの業そのものが砕け散ったとき初めて現れる。理想を捉え、その実現に邁進する「我」の構えそのものが脱落したとき、かえて、個の根底としての「ありどころ」が見えてくるのである。

第二節 啓示と承認

求められるものは対象的なものとして外にあるのではない。求められるものは、求めるはたらきを引き起こすものとして、求めるはたらきの根底にある。みずからの内への立ち戻りをめぐる江渡狄嶺の問いは、ドイツ観念論の哲学者として位置づけられるフィヒテと少なからぬ因縁をもっている⁽⁷⁾。本稿との連関では、フィヒテの哲学的デビュー作となる『啓示批判』がとくに注目される。すなわち、その中で展開されている宗教の演繹の問題である。フィヒテは、宗教の演繹を「外化 (Entäusserung)」および「移し入れ (Uebertragung)」の論理によって果たす。そして、その観点から「啓示」の批判を遂行する。この点を以下吟味してみたい。

(イ)「外化 (Entäusserung)」および「移し入れ (Uebertragung)」

周知のように、『啓示批判』は、カントの『実践理性批判』を継承するものである。カントによれば、神への信仰は道德意識にもとづく。神の存在を要請するのは道德意識であり、そのかぎり神の現存を想定する必然性は道德から生

ずる。そして、この道徳的必然性を客観的なものとしてでなく、主観的要求として捉えた点でも、フィヒテはカントの問題意識を共有する。けれども、この点にとどまるものではない。フィヒテは、いっそう徹底化された視点になって、「新しい問題」を提示したのである。すなわち、道徳法則を「我が我に与へた法則」⁽⁸⁾として捉える視点である。

われわれの内にある道徳法則は神的なものであり、われわれがその法則にしたがって行為するのはそれが神の法則だからである、とみることはできる。けれども、「いっさいの宗教的概念は、実践理性の要請からアプリアリにのみ導きだされる」(V. 75)。そのかぎり、神の概念をたてるのはわれわれの理性にほかならない。すなわち、「神はすでにその概念からして、ただわれわれの理性によってのみ、われわれに与えられる」(*ibid.* 52)。演繹されるべき神の概念は、所与のものとして前提されているものではないし、われわれの外にあるなんらかの強制力によって生じたわけでもない。本質的には、「我々が自己自身の内から認めた道徳法則を我々は自己自身から投出したのである」⁽⁹⁾。

一見すると、われわれの内にある道徳法則は不動の「事実 (Factum)」であるかのようにある。けれども、フィヒテは、そこにさらに問われるべき問題が残されていることを指摘する。すなわち、問題は、こうした「事実」のよってきたるゆえんを演繹すること、いいかえれば、「事実」の根拠への問いである。そこで、「われわれの内にある道徳法則を、われわれにとって (für uns) 神の内にある道徳法則に依存するものとみなす根拠」(*ibid.* 57)、別言すれば、「神の意志をわれわれの道徳法則の原因として想定する根拠」(*ibid.*) が問われることになる。もっとも、そうした根拠は、フィヒテによれば、けっして客観的なものではない。むしろ、フィヒテははっきりと、そうした道徳法則を神的命令とみなしうるような客観的根拠はどこにもないことを明言する。したがって、唯一求められるべきものは、われわれの理性に内在する本性にもとづく一定の条件のもとで——そのかぎり主観的に (subjectiv) ——理性的妥当性を基礎づけうる、そうした「原理 (Princip)」を解明することである。その解明の核となる論理が、「外化 (Entäusserung)」および「移し入れ (Uebertragung)」にはかならない。すなわち、「われわれの内にある道徳法則を貫く立法者としての神の理念は、われわれの内なる道徳法則の外化にもとづく、すなわち、われわれの外なる存在者の中に主観的なものを移し入れることにもとづくのである」(*ibid.* 55)。しかも、この外化こそ——それが意志規定に適用

されるべきかぎりで——「本来の宗教の原理」(ebd.)なのである。

みられるように、われわれの理性の原因と想定されている神とは、ほかならぬわれわれ自身の主観的なものの「外化」にはほかならないのである。フィヒテの啓示批判の要諦もこの点にある。

(ロ) 理性にかなった承認

一般に啓示といえは、神が人間にみずからをひらき示すこと、それによって「知らしめること (Bekanntmachung)」(ebd. 65) である。当然のことながら、知らしめることは、「啓示する者 (der Offenbarende)」つまり知らしめる者を不可欠とする。この知らしめる者とは、むろん、「無限者 (der Unendliche)」(ebd. 69) でなくてはならない。ところが、無限者は有限な存在者であるわれわれを端的に超えている。したがって、無限者の知らしめるはたらきをわれわれが受けとめることができるためには、そうした受けとめを可能とするなんらかの条件が不可欠となる。その不可欠の条件こそ、啓示という主語をわれわれの表象において知覚の述語に結合すること (Vgl. ebd. 67) である。だから、啓示は、われわれによる感性化を不可避とする。そのかぎり、啓示概念は、「神の原因性によって感性界に生じ、それによって神がみずからを道徳的立法者として告げる、そうした現象の概念」(ebd. 81) なのである。

それゆえ、啓示によってなにかを知らしめることは、「そのなにかを啓示されたものとしてわれわれが承認することによってのみ」(ebd. 71 ——傍点引用者) 可能となる。——フィヒテは、啓示を「理性にかなった承認 (vernunftmässige Anerkennung)」として捉える。

そもそも、啓示は、客観的な証明とはなんのかかわりもない。もし、そうした証明とかかわるとすれば、たちまちのうちに、「啓示はもはや宗教ではなくなり、物理学となってしまう」(ebd. 138)。したがって、焦点となるのは、あくまでもわれわれが承認するかぎりでの啓示である。フィヒテは言う。すなわち、「超自然的作用が感性界の中で可能であると、いかにして神が考え、いかにしてその超自然的作用を現実化できるか」ではなく、「ある現象が神の超自然的な原因性によって引き起こされたものであると、いかにしてわれわれが考えるかが問題なのである」(ebd. 109)。

このように啓示を主観的に捉えることは、啓示を「思考可能性 (Gedenkbarkeit)」(ebd. 142) から捉えることである。そのかぎりでは、啓示の演繹

は、たんに「自己矛盾しない」という意味での可能性でしかないようにもみえる。だが、フィヒテのまなざしは、そこにとどまるものではない。むしろ、啓示概念の主観性への着目は、われわれの理性との不可避的連関を端的に照出することとなる。すなわち、超自然的作用が感性界において現実化し、神がわれわれにおいてみずから実現する（realisieren）ということは、そのようなものとして、われわれが神を理解する（realisieren）ことなのである¹⁰⁾。ここにおいて、啓示する無限者とわれわれ有限者との動的なかかわりが明るみに出されてくる。有限者を無限者と混同することなく、また、無限者を有限者に解消するのでもなく、両者の違いを見すえながら、しかもなお両者を生き生きと架橋することが、この啓示において可能となる。だからこそ、啓示は、「理性にかなった承認」なのである。

以上の確認は、しかし、おのれのみに固執することを意味するものではない。この点を、フィヒテは、つぎのようなイエスのことばで表す。すなわち、「自分の命を愛する者は、それを失うが、それを失う者は、それを保って永遠の命にいたる」（Vgl. *ebd.* 37）。——この視点が、相互承認論の視点へと通底していくこととなる。

第三節 回互個の回互性

第一節で確認されたことは、個の構えの脱落をとおして個の本来性が照出される、そうした方向性であった。いまや、その内実が解きほぐされなくてはならない。狄嶺は、個の本来性を回互の関係の中で示す。狄嶺の回互性は、道元禪師の「只」をみずからの百姓行において体達したものである。

（イ）為行同参

狄嶺が「土の生活」の中から体得したものこそ〈行〉である。いいかえれば、「只」の体認である。行とは、いっさいの分別ないし二見の図式そのものを根底から覆すはたらきのことであり、おのれの「天地禪堂」たる百姓生活そのものをみずから貫くことをとおして地涌してくる根源的はたらきにほかならない。そのかぎり、行を〈為〉と混同することは許されない。為は、「もの」を主とし、「もの」に囚われた位相だからである。さらに、行は、「くぎられたもの」（『場の研究』、34ページ）の世界に埋没しきっている為と、これに対置

される全然くぎられぬ〈事〉との対抗図そのものをも端的に突破する。

だが、こうした「くぎられくぎられぬ働き」（同ページ）としての行の体覚は、同時に、為と分離したところに成立するものではない。為は行を離れてはありえないし、行も為を離れてはありえない。なぜなら、行はこの世で生身の身体をもつ「ことぬし」（同、36ページ）によってしか遂行されえないからである。この点で、狄嶺は、為を行とすること、只管百姓としての百姓行をとおして、「為行同参」を解き明かす。

したがって、行を強調することは不可避免的に「百姓としての眼」、「百姓読み」という自分の立場を強調することとなる。これは、一見すると、第一節で確認された個としての我の否定と矛盾するかのようにみえる。けれども、じっさいはそうではなく、むしろ、只としての行の本来性の発露にほかならないのである。狄嶺は言う。「人はよく借衣をしたがる。」「自分のことは自分でやらなくてはならない。他のものはあくまでも参考だ。」「（単校教育理念、34ページ）、「自己を生かすものは自己」（同、37ページ）、「何にしても一番大事なことはこの処、自分の此处から学ぶということだ。」「（同、48ページ）、「いくらよいものでも自分の仕事のうえでわからないものだったら自分には用のないものだ」（「教育の行」、58ページ）。そのきわめつけがつぎの道詠に示されている。

百姓が歟をもつことでズッパリと

極めえずんば首でもくくれ

（同、56ページ）

むろん、これは、自分に囚われることでも、自分の殻の中に閉じ籠もることでもない。たしかに、自分だけにとどまるのであれば、為に埋没することになる。けれども、自分の立場にたつことなくしては、なにものも始まらない。行は、けっして、抽象的一般性においてなされるのではない。つねにすでに具体的身体をともなう「ことぬし」としての個と不可分なのである。——ここに、個の具体的ありようが不可避免的に問われざるをえない所以がある。狄嶺は、それを、回互しあう関係性として捉える。

（ロ）祇対個の回互的自認

狄嶺にとって、個は、他から切り離されたところにあるような孤立した「単

個」(『場の研究』, 143ページ)ではありえない。それは、つねにすでに、他個との関係の中にのみ、しかも「たんなる関係ではなく回互の関係」(同, 146ページ)の中にのみありうる。しかも、その回互の関係は、狄嶺にとっては、「家稷」において果たされる。狄嶺とは、紛れもなく百姓なのであり、その思想は百姓哲学だからである。それゆえ、その哲学は、「現に自分が生活していることを考えること」(同, 296ページ)とならざるをえない。百姓にとって現実の生活とはこの家稷においてほかにはありえない。この家稷こそ、〈社稷〉をもとにしてつくられた狄嶺の造語であり、百姓の生産共同体にして基本的な生活空間なのである(ちなみに、社は土地を表し、稷は穀物を表す)。したがって、現実から出発せんとするならば、おのずとみずからの生産拠点としてのこうした家稷に立たざるをえないことになる。だが、他面では、家稷はひとつの「立場」でしかない。この立場に相当するのが、先にふれた為である。そのかぎり、立場は、くぎられたものに固執する構えとなる。こうした構えをとることは、おのれの殻という閉鎖性の中に固定することである。この点からいえば、こうした不可避的な立場に立ちながら、しかも、みずからを開かれた関係性の中に置くことは、かぎりなく不可能であることになりかねない。にもかかわらず、この点を不問にすることは許されない。——こうしたギリギリの閉塞性の中で示されるのが、祇対個の回互性なのである。

この点を明確にするために、まず、狄嶺の独自の視点を提示している〈農乗〉にふれておきたい。ここにいう農乗の乗は乗り物のことである。すなわち、迷いの岸から悟りの岸へ乗せていく乗り物である(むろん、これも、いわゆる仏乗にたいして、百姓のとるべき道としてつくられた造語である)。だが、狄嶺は、これを悟りという彼岸への乗り物としてではなく、此岸つまりこの世のいま・ここにおける現成を表すはたらきとして捉える。百姓にとって、このはたらきとは、いうまでもなくおのれの業(農業)を行とすること、すなわち農行よりほかにはない。この農行の担い手としての個が問題の焦点となる。

そこで、狄嶺は、個を「別個」と「分個」とを厳密に区別する。なるほど、「別」も「分」も、いずれも〈わかれ〉である。だが、後者は「再び帰ってくるわかれ」であるのに対し、前者は「全然関係なくなるわかれ」(同, 143ページ)である。別個の集合はたんなる「オール(All)」でしかなく、その内実は「不融個」の分散性のみである。これにたいして、分個は、「ありどころ」において返照された個であり、「対個」である。この〈対〉は相互関係を示す。

分個ないし対個は、それゆえ、相互関係を体現している「回互個」（同ページ）にほかならない。この回互個の回互性ないし共同関係は、「ホール（Whole）」としての〈円融〉であり、百姓の生産共同体の真の〈連帯〉を保証する紐帯にほかならない。つまるところ、個が個たりうるのは、共同関係に体達している回互個としてのみであり、同時に、この共同関係は回互性に返照された個としての分個なくしてはありえないのである。

ここに、狄嶺は、個の「ありどころ」をみる。すなわち、個と回互性との相関そのものの於いてある「場」である。この場とは、現実を生き、身体をもって働いている個々の百姓相互の関係態としての家稷のみをいうのではなく（たんに家稷だけをいうのであればそれは立場でしかないであろう）、個身と家稷との相互性ないしは対個と回互の相互関係そのもののありどころにほかならない。このありどころが、地涌としての行の実現なのである。

こうした場に立って行じている「われわれ」が「祇対個」（同、144ページ）である。この祇とは只ということであり、したがって、ありのままのすがたの個が祇対個である。祇対個は、「相対を含み、同時に絶対を含み、それをたち超えた個」（同ページ）として、そのまま回互の関係を体現しているのであって、けっして、外なる権威によって「公認」されたものではない。——回互の関係は、祇対個の回互的「自認」（同、145ページ）にほかならない。この自認において、個は「この的主体性」（同、40ページ）に体達する。

第四節 応答と相互承認

フィヒテの相互承認論は、「共同完成（gemeinschaftliche Vervollkommenung）」（VI. 310）を基礎として成立する。共同完成は、他者関係にもとづく自己完成と、自己関係にもとづく他者完成との共同実現にほかならない。この共同完成を、フィヒテは、言語的承認として捉える。言語的承認は、自由にもとづく承認であって、力ずくの承認ではない。フィヒテは、このようないわば横糸というべき水準を、神との応答という縦糸によってさらに織り込んで行く。本節では、こうした縦横の関係としての相互承認に焦点をあてることとしたい。

(イ) 共同完成としての相互承認

フィヒテは、人間存在を他から切り離され孤立したものとして捉えるのではなく、どこまでも社会的な存在として捉える。逆にいえば、社会とは人間存在のたがいの関係にほかならない。こうした人間存在の究明がフィヒテ哲学である。フィヒテは、人間がみずからを個人として自己確証しうる可能性そのものが他者関係と不可分だということを、「促し (Aufforderung)」によって示す。

なるほど、人間は自由であるべきである。だが、問題は、なにゆえにそういえるのか、である。フィヒテにとって、自由とは「わたし」という自己に依拠した自己選択である。だが、この自己選択は、他者関係を排除したうえで成り立つような、そうした自己のみを含意しているのではない。いいかえれば、「わたし」が「わたし」自身を単独で自由存在としているのではない。フィヒテのことばでいえば、「わたしがわたしを自由にするのではない」(PA②. 293)。いいかえれば、「わたしがわたしを見いだす」(*ebd.*) だけである。つまり、「わたしがわたしを自由として見いだす」(*ebd.* 293) だけである。このように、「自由としてあたえられていることを見いだす」(*ebd.* 294) ということは、「わたしがわたしのそとにある根拠によって作用をうけている」(*ebd.*) ことを意味する。この作用が促しである。促しは、「わたし」以外のはたらきにもとづく。「わたし」とは別のはたらきに誘発されて、「わたし」が「わたし」を「自由」として「見いだす」。だから、「わたしがわたしである」こと、すなわち、「自由である」ことの自己確証は、促しをとおして他者関係と不可分なのである。主体としての「わたし」の自己実現は、促しによってはじめて可能となる。むろん、「わたし」はその促しを拒否することもできるのであって、促しによって強制されているわけではない。この点に自由の本来性がある。だから、促しは自由による導きである。かくして、「わたしはわたしを見いだす」。

「わたし」は促しに導かれてはじめて「わたし」たりえる。この促しから、促すものとしての他者の存在が演繹される。「わたし」を自由へと促すものは、「わたし」と同等の存在者にほかならない。しかも、ここで興味深いのは、促しの相互性である。すなわち、「わたし」の主体としての自己実現が他者の促しを不可欠とするということは、他者についても妥当するということである。他者が「わたし」と同等だということは、有限だということである。したがって、他者自身もまた単独で自己を自由にするわけでもない。すなわち、「わた

し」を促す自由なはたらきは、同時に、他者の自由への同様の促しを促進するのである。そのかぎり、「わたし」と他者とがそれぞれ一人の人間として自己確証されるのは、この促しの相互性によってのみなのである。一方が他方を承認することにおいて、後者も前者を承認する、そうした相互性を、フィヒテは、相互承認の眼目とする。

しかも、このような促しの相互性が言語的な相互作用として捉えられている点は注目してよい。すなわち、自由による導きとしての促しの意図を理解することは、言語的な了解を不可欠とする。言語的了解は、広義の記号の伝達にもとづく。だからこそ、こうした「記号の性格は自由による自由の導き」(ebd. 295) だといわれる。そのかぎり、「記号による相互作用は人間性の条件」(ebd. 296) なのである。それゆえ、「人間が存在するのが確実であるのと同様に、記号が存在することも確実である。なぜなら、人間があるところには多くの人間がいるのであり、これらの人間は記号を介した概念による相互結合のうちにあるからである。この作用は、いまや、一般的な意味での言語である。そして、この言語なくしては、人間は存在しない」(ebd.)。みられるように、人間が人間となること、人間存立の可能性の条件としての促しは、呼びかけと応答にもとづく言語的な相互作用なのである。——フィヒテの相互承認とは、言語的な承認にはかならない。

以上をふまえるならば、つぎのようにまとめることができるであろう。すなわち、フィヒテの相互承認はさきにふれた共同完成の徹底化なのである。「われわれにたいする他者のはたらきかけを自由に使用して自己を完成すること、しかも、自由な存在者である他者にはたらきかえすことによってこの他者を完成すること」(VI. 310) は、自由の制限どころか、逆に、自由の拡大なのである。

(ロ) 神との応答としての相互承認

フィヒテによれば、言語的承認を遂行する人間存在は、二つの世界の成員である。すなわち、地上的世界としての感性界および超地上的世界としての理性界である。人間存在は、たんに物理的因果法則にもとづいて行為しているだけではない。みずからの行為を目的において捉える「意志 (Wille)」をもつ。この意志が、人間存在の二世界性すなわち地上的世界と超地上的世界とを結合する。フィヒテは、『人間の使命』において、こうした結合こそ人間存在の

「全使命」であり「真なる本質」(II. 288)であることを強調する。この結合の仕方を吟味することは、広い意味でのフィヒテ相互承認論のもうひとつの軸を解きほぐすことに通ずる。

二世界のうち的一方である地上的世界は、「感性的秩序」をなし、この世界を支配しているのは自然法則である。これにたいして、超地上的世界は、「精神的秩序」をなし、この世界を支配しているのは理性法則である。地上的世界における物体は、自然法則のもとにあり、この法則にしたがった自然における普遍的動力にもとづくかぎりにおいて、他の物体を動かすことができる。普遍的引力があらゆる物体を支え、物体相互を結合するように、超地上的世界の超感性的法則が有限な人間存在を支え、人間存在相互を結合する (Vgl. *ebd.* 296)。人間存在は、感性的存在としては、感性的秩序に属するが、理性的存在としては、理性的秩序に属する。両秩序を媒介し結合するのは人間存在の意志である。むろん、人間存在はあくまでも有限であるのだから、自分だけでかの結合を果たせるわけではない。人間存在は、ある導きによって、結合を遂行する。その導きこそ、フィヒテによれば、「良心の声 (die Stimme des Gewissens)」(*ebd.* 298)にほかならない。この声が人間存在になすべきことを教える。その意味で、永遠の世界からの「神託 (Orakel)」である。けれども、その神託は、地上の世界によって「感性的化」されたものであり、人間存在によって「聴取 (Vernehmen)」され、人間存在の言語に翻訳されたものである (Vgl. *ebd.*)。感性的化は理解化の条件である。神託が聴取され、翻訳されることによって、人間存在が神託をそういうものとして解しうるのである。超地上的世界から響いてくる声は、そのように解されうることによって、人間存在に啓示される。精神的世界は、この声をとおして人間存在のもとに下降する。同時に、人間存在は、この精神的世界にまで自己自身を上昇させる (Vgl. *ebd.* 299)。こうした声に導かれて下降と上昇の過程を担うのが人間存在の意志である。人間存在の意志は、かくして、感性界と理性界を結合する。

このような結合は、じつは、二重の結合にほかならない。すなわち、地上的世界と超地上的世界とを結合する人間存在の意志は、さらに、「わたしをわたし自身と結合し、わたしをわたしと同類のあらゆる理性的存在者と結合する」(*ebd.* 299)。それゆえ、この意志は、「われわれすべての間の普遍的媒介者」(*ebd.*)である。それゆえ、人間存在同士の結合は、地上的世界と超地上的世界との結合をとおして、遂行される。

以上からつぎのように確認することができるであろう。すなわち、本節の前半で言及された「共同完成」としての相互承認という横糸は、超地上的世界とのかかわりを示す縦糸によって織り込まれているのである。その縦糸が神との応答である。この応答は神の神託として現れる。だが、ここでもう一度留意すべきは、そうした神託がそれを聴取する人間存在の翻訳をとおして実現される点である。換言すれば、いかなる啓示も人間存在による感性化を経ることなくしては、そういうものとして理解されることはないのである。ここに、いわば縦の相互承認というべきものがある。神との応答をこのように感性化することは、第二節において言及された〈われわれによる承認〉と通底する。承認することは、感性化することとして果たされる。それゆえ、フィヒテは、縦横の結合を縦横の相互承認として捉えるのである。

おわりに

回互性は、立ち戻りを核心とする只の体認である。それを、狄嶺は、地涌としての行から捉えた。相互承認の眼目も自己還帰である。すなわち、互いに相手を自由なる存在者として認めることによって、みずからをそういうものとして認識するのである。フィヒテは、それを、民族の核心にある人格相互のかかわりおよび神としての絶対者とのかかわりという縦横の関係として説いた。

狄嶺は、已道がほかならぬ互道であることを回互の関係として洞見する。この回互性は、単に個の次元においてのみならず、民族の次元においても貫徹される。後者における回互の実現は、他律においてではなく、自律において達成される。これを、狄嶺は、民族已互の道として説くこととなる。すなわち、この道もまた地涌としての行において体現されるべきものと考えるのである。フィヒテも、承認関係を力ずくのものとしてではなく、自由にもとづく言語的承認として捉える。すでにみたように、フィヒテの相互承認の根底にあるのは、促しによる誘発の相互性なのである。

こうした已互の道へのまなざしは、言語的承認という問題視角のもつ多様な拡がりとも相俟って、今日においてもきわめて示唆的な可能性を示している、というのであろう。

〈引用略号〉

『神を見る』＝吉田清太郎『神を見る』，木耳社，1982年。

『選集』上・下＝『江渡狄嶺選集』，狄嶺会編，家の光協会，1979年。

『場の研究』＝江渡狄嶺『場の研究』，山川時郎編，平凡社，1958年。

『教育の行』＝江渡狄嶺「教育の行の立場からの道元禪師の研究（一）」，『江渡狄嶺研究』第1号所収，1959年。

『教育』＝江渡狄嶺「教育についての話」，『江渡狄嶺研究』第1号所収，1959年。

『単校教育理念』＝江渡狄嶺「単校教育理念と農村教育」，『江渡狄嶺研究』，第6号所収，1961年。

II. = Fichte, J. G., Die Bestimmung des Menschen, 1800, in: *Fichtes Werke*, Bd. II. Walter de Gruyter & Co. 1971

V. = Fichte, J. G., Versuch einer Kritik aller Offenbarung, in: *Fichtes Werke*, Bd. V., Walter de Gruyter & Co. 1971.

VI. = Fichte, J. G., Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794, in: *Fichtes Werke*, Bd. VI. Walter de Gruyter & Co. 1971.

PA② = Fichte, J. G., Vorlesungen über Logik und Metaphysik als populäre Einleitung in die gesammte Philosophie. Nach Platners philosoph [ischen]. Aphorismen 1. ter Theil (1797 </98? >), in: *Fichte-Gesamtausgabe*, IV, 1. Stuttgart-Bad Cannstatt 1976.

〈注〉

- (1) 吉田清太郎『神を見る』，木耳社，1982年（同書の初版は，大正12年〔1923年〕の予定で，そのための印刷も完了済みであったが，関東大震災のためそのほとんどが焼失し，実際に刊行されたのは大正15年〔1926年〕のことである。）
- (2) 聖霊論との関連で，新井奥達（1846～1922年）と狄嶺との親交関係もひとつのポイントとなるであろう。新井奥達は，明治3年（1870年）グレート・パブリック号にて森有礼らと共に米国に渡る。そして，ハリスの「新生同胞教団」にはいる。この教団は，みずからの財産をすべて教団にささげ，昼は農業労働（葡萄栽培および葡萄酒づくり）にいそしみ，夜はハリスとの問答をとおしてキリスト教を学び深める，といった農業労働にもとづく自給自足のコミュニティである。そこに，新井奥達は明治32年（1899年）の帰国までとどまることになる。帰国後，「謙和舎」を創設し，共同生活を始める。ハリスの独自の聖霊論を学んだ新井奥達の神観の特徴は，聖霊論にもとづく「父母神」という点にある。——ただし，その点の究明および新井奥達と狄嶺との親交の影響関係の詳細な解明は，別稿に譲らざるをえない。
- (3) 禪に向けられた吉田の関心は，「宗教の共存統一」という構想にまで広げられる。さらには，その構想にもとづいて，世界の共存統一という理想をかかげる。この立場から，吉田は，明治43年（1910年）「日韓併合条約」に反対し，それが日本の自殺行為であるとして強く批判する。吉田のこうした平和への希求は，狄嶺にも大きな影響を与えた。じっさい，狄嶺は，大正12年（1923年）の関東大震災時に，朝鮮人学生三人を匿い保護するという「危険」な行為をしていたのである。
- (4) 瀬下貞夫「江渡さんについて」，『選集』所収解説，1979年，294ページ。
- (5) 斎藤知正『道元禪と現代』，斎藤知正先生退官記念著作刊行会，1983年，253ページ。
- (6) 同上261ページ。

- (7) この点については、拙稿「行と行為——江渡狄嶺とフィヒテ——」(比較思想学会編『比較思想研究』第18号所収、東京書籍、1992年)を参照のこと。
- (8) メディクス『フィヒテの生涯と哲学』(佐藤秀堂訳)理想社、1931年、60ページ。
- (9) 同上、61ページ。
- (10) ちなみに、法政大学出版局から刊行されている『啓示とは何か——あらゆる啓示批判の試み——』の訳者は、realisierenが「実現する」および「知る」という意味をもっている点に留意して訳し分けている。また、これに直接言及したものではないが、西谷啓治も、realiseという英語の語義として「実現する」と「わかる」を挙げ、「実在が我々に於て自らを実現するという仕方でのみ、我々は実在を体認し得る」点を強調している(『宗教とは何か』西谷啓治著作集第10巻所収、創文社、1995年、9ページ)。思うに、以上の指摘は、広くヨーロッパの思想的伝統の中に位置づけられる事柄なのであろう。

*本研究は、1997年度に交付された庭野平和財団研究助成にもとづく研究成果の一部である。